



GRUPO DE INVESTIGACIÓN
«ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO»

CENTRO DE ESTUDIOS DEL ANTIGUO
ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA



2011

MOZÁRABES. IDENTIDAD Y CONTINUIDAD DE SU HISTORIA
ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO XXVIII

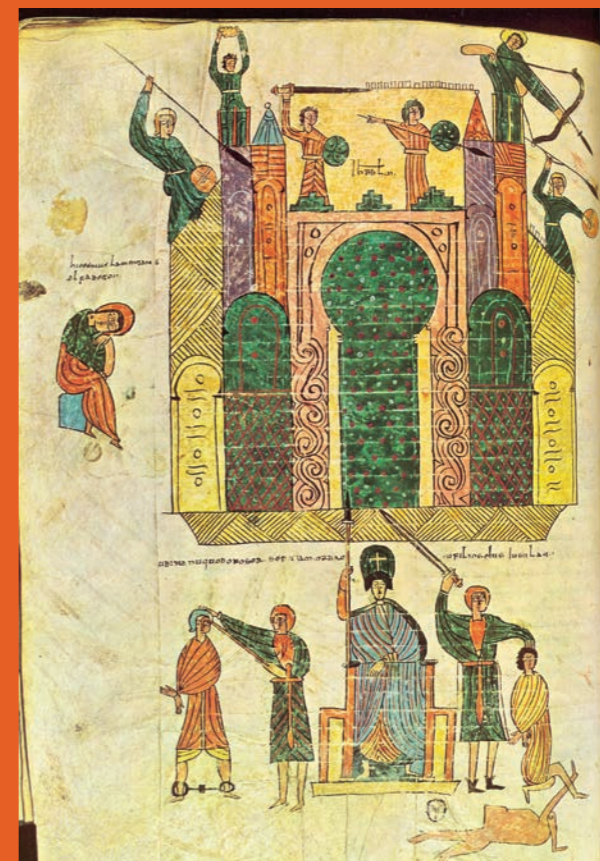
2011

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XXVIII



MOZÁRABES. IDENTIDAD Y CONTINUIDAD DE SU HISTORIA

2011 (Ed. 2013)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXVIII

Editores:

Antonino González Blanco
Rafael González Fernández
José Antonio Molina Gómez

**MOZÁRABES. IDENTIDAD Y CONTINUIDAD
DE SU HISTORIA**

2011 (Ed. 2013)

REVISTA ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 28

AÑO 2011

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, internacionalmente respetada, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, a lo largo de sus años de existencia ha evitado los trabajos de síntesis o meramente descriptivos y ha acogido una amplia diversidad de monografías, artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros). Esta dimensión de amplio espectro no implica, llegado el caso, una desatención de las investigaciones en zonas geográficas concretas abordando aspectos históricos en su manifestación regional, con la misma exigencia de hacer aportaciones en temas originales y no reelaboraciones o síntesis. Esta revista está abierta a todos los planteamientos y orientaciones metodológicas que superen el estricto examen del consejo de redacción, pero a la vez se puede plantear un tema central de discusión o incluso monografías que sirva de marco conceptual y temático a los originales. El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más apreciadas para la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia

DIRECTOR: Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)

SECRETARIO: José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Victoria Escribano Paño (Universidad de Zaragoza), Santiago Fernández Ardanaz (Universidad Miguel Hernández, Elche), Antonino González Blanco (Universidad de Murcia), Sonia Gutiérrez Lloret (Universidad de Alicante), Jorge López Quiroga (Universidad Autónoma de Madrid), Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia), Artemio M. Martínez Tejera (Institut de Recerca Històrica, Universitat de Girona), Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá), Isabel Velázquez Soriano (Universidad Complutense), Gisela Ripoll López (Universidad de Barcelona).

COMITÉ CIENTÍFICO:

Juan Manuel Abascal Palazón (Universidad de Alicante), Alejandro Andrés Bancalari Molina, (Universidad de Concepción, Chile), Pedro Barceló (Universität Potsdam), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia), Juan José Ferrer Maestro (Universidad Jaime I), Pietro Militello (Universidad de Catania), José Carlos Miralles Maldonado (Universidad de Murcia), Iwona Mtrzewesky-Pianetti (Universidad de Varsovia), Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante), Isabel Rodá de Llanza (Instituto Catalán de Arqueología Clásica), Klaus Rosen (Universität Bonn), Sabine Schrek (Universität Bonn), Juan Pablo Vita Barra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia). Los pedidos e intercambios, al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, c/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.

Correo electrónico de la revista: antiguedadycristianismo@um.es

URL: <http://www.um.es/antiguedadycristianismo>

Portada: Beato de Fernando I

ISSN: 0214-7165

Depósito Legal: MU 416-1988

Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

ÍNDICE

Presentación	11
<i>Antonino González Blanco</i>	
Historia	
La Rioja, ¿tierra de paso?.....	33
<i>Javier García Turza</i>	
Los problemas para explicar la pervivencia del cristianismo durante la dominación musulmana en Murcia	49
<i>José A. Molina Gómez</i>	
El nacimiento del mundo mozárabe toledano (711-807). Un ensayo de historia comparada..	67
<i>Ramón González Ruiz</i>	
La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X	99
<i>Gonzalo Martínez Díez</i>	
Musulmanes y cristianos en Al-Andalus. Problemas de convivencia	119
<i>Emilio Cabrera</i>	
Las glosas del código «Albeldense» (El Escorial, <i>ms. D.I. 2</i>). Breve exposición de sus características generales y presentación de las de interés para el estudio del iberorromance primitivo.....	135
<i>Claudio García Turza</i>	

Arqueología

La arquitectura cristiana del siglo X en el reino de León (910-1037): de «mozárabe» a «arquitectura de fusión»	163
<i>Artemio M. Martínez Tejera</i>	

La iglesia de Santiago de Peñalba (León): nuevos datos arqueológicos.....	231
<i>José Luis Cortés Santos</i>	

La cronología de las cuevas artificiales.....	281
<i>Antonino González Blanco</i>	

Sierra de Segura y Alcaraz

El interés y la magia de la sierra de Segura	303
<i>Francisco López Bermúdez</i>	

El papel de la Sierra en la configuración de la Historia, aplicable a la sierra de Segura en relación con sus tierras aledañas	313
<i>Antonino González Blanco</i>	

El poblamiento tardoantiguo y emiral en la sierra de Alcaraz (Albacete).....	327
<i>José Luis Simón García y Gabriel Segura Herrero</i>	

¿Pervivencias cristianas bajo dominio islámico en las sierras de Alcaraz y Segura?.....	355
<i>Aurelio Pretel Marín</i>	

La toponimia y la Sierra de Segura.....	389
<i>José Luis Sánchez Gómez, José Pérez Blesa y Antonino González Blanco</i>	

Noticario arqueológico

Los yacimientos romanos de Puebla de don Fadrique en el contexto de la Tabula Imperii Romani.....	417
<i>Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez</i>	

El santuario rupestre de San Torcuato (Guadix, Granada)	441
<i>Antonio Reyes Martínez, Luis José García-Pulido, Pedro Antonio López Sánchez, Virginie Brazille Naulet y Laura Guisado Serra</i>	

Las cuevas de Almagruz (Purullena, Granada).....	465
<i>Antonio Reyes Martínez, Dulce María Jiménez Requena y María de los Angeles Lázaro Guill</i>	

La cueva del Monje (Guadix, Granada)..... 479
Antonio Reyes Martínez

El poblamiento en cuevas en el interior de la Comunidad Valenciana (Bocairent, Banyeres de Mariola, Beneixama y Alfafara)..... 489
Jorge Molina Cerdá

Noticiero científico

La religión del siglo III: los Severos y la influencia orientalizante de Heliogábalo. Sincretismo, culto imperial, magia y ritos místéricos (199-248)..... 595
Miguel P. Sancho Gómez

Contexto histórico-religioso y notas metodológicas para una nueva traducción de la ‘Paráfrasis del Evangelio de S. Juan’ de Nono de Panópolis 625
David Hernández de la Fuente

Forjadores de la Antigüedad tardía

Claudio Sánchez-Albornoz..... 647
Laura Arias Ferrer

Recensiones

VVAA, *In pricipium erat verbum*, por Artemio M. Martínez Tejera 663

W. Andrae, *Memorias de un arqueólogo*, por Pedro David Conesa Navarro y Rafael González Fernández 669

CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO Y NOTAS METODOLÓGICAS PARA UNA NUEVA TRADUCCIÓN DE LA ‘PARÁFRASIS AL EVANGELIO DE SAN JUAN’ DE NONO DE PANÓPOLIS

DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE
Departamento de Historia Antigua
Universidad Nacional de Educación a Distancia
dhdela Fuente@geo.uned.es

RESUMEN

Esta contribución pretende proporcionar un panorama y estado de la cuestión acerca de la Paráfrasis al Evangelio de San Juan de Nono de Panópolis (s.V), y ofrecer algunas reflexiones metodológicas en torno al contexto histórico-cultural y filológico de este poema épico tardoantiguo en el marco del trabajo de traducción en curso que se está desarrollando sobre la obra, hasta el momento inédita en español. Tras la aparición completa en 2008 de la traducción anotada del último de los 4 volúmenes de la traducción española de la otra obra atribuida a Nono, la epopeya Dionisíacas, a cargo del autor de este artículo, este proyecto de traducción completaría la edición castellana del poeta griego más importante de la llamada antigüedad tardía y se generarían las bases de futuras propuestas sobre el sentido y la interpretación global de la obra de Nono en el mundo académico de habla española. En esta contribución se realizarán algunas notas a modo de planteamiento metodológico preliminar, un panorama crítico y exegético de la Paráfrasis de Nono, a través del análisis de ciertos pasajes de la obra. A ello se añade una breve reflexión final sobre la interpretación de Nono con vistas a la futura traducción de la obra y a ulteriores trabajos de investigación.

Palabras clave: Literatura griega tardoantigua, Nono de Panópolis, Paráfrasis al Evangelio de San Juan, su contexto histórico cultural, su técnica compositiva.

ABSTRACT

This contribution aims to provide an overview and state of the art about the Paraphrase to the Gospel of St. John by Nonnus of Panopolis (5th century), and to offer some methodological reflections about the cultural-historical and philological context of this Late antique Epic whose translation into Spanish, so far unprecedented, is currently in progress. After the appearance in 2008 of the last of the four volumes of the complete annotated Spanish version of the other work attributed to Nonnus, the epic *Dionysiaca*, authored by the writer of this article, this translation project would complete the Spanish edition of the most important Greek poet of Late Antiquity and would create the basis for future proposals on the overall meaning and interpretation of Nonnus' work in the Spanish-speaking academic world. In this contribution some preliminary methodological notes are put forward as an approach to the translating work and we provide a critical and exegetical overview of Nonnus' Paraphrase through the analysis of certain passages of the work. Moreover a brief final reflection on the interpretation of Nonnus is added, with a view to the future translation of the work and to further research.

Key words: Late Antique Greek Literature, Nonnus of Panopolis, Paraphrase to the Gospel of St. John, historical-cultural context, composition technique.

1. INTRODUCCIÓN: PANORAMA CRÍTICO SOBRE LA PARÁFRASIS

En la presente contribución se pretende ofrecer algunas reflexiones metodológicas en torno al contexto histórico-cultural y filológico de la *Paráfrasis al Evangelio de San Juan (P.)* de Nono de Panópolis, en el marco del trabajo de traducción en desarrollo de esta obra, hasta el momento inédita en español, que debería seguir a la reciente aparición en 2008 del último de los 4 volúmenes de la traducción española con notas interpretativas de las *Dionisiacas (D.)*¹. Con un trabajo como este se completaría la edición castellana del poeta griego más importante de la llamada antigüedad tardía y se generarían las bases de futuras propuestas sobre el sentido y la interpretación de la obra de Nono desde el mundo académico de habla española. En esta ocasión, se realizarán algunas notas a modo de planteamiento metodológico preliminar, un panorama crítico y exegético de la *P.* de Nono, a través de un breve estado de la cuestión y de ciertos ejemplos, más una breve reflexión final sobre la interpretación de Nono con vistas a una futura traducción y a ulteriores trabajos de investigación.

Tras la aparición de la primera traducción inglesa de la *P.* en 2003 y los trabajos de la edición italiana en curso bajo la dirección del Prof. E. Livrea, que ha subrayado la riquísima red de contactos textuales y literarios con la literatura cristiana, se puso fin a un largo periodo sin versiones a lenguas modernas de este poema. Resta hoy, sin embargo, un trabajo detallado de comparación con las *D.* y con sus fuentes en la literatura clásica que permita una interpretación global de la poética de Nono y de su trasfondo ideológico. En la parte final de esta contribución, a modo de ejemplo, se destacarán las coincidencias intertextuales entre las dos obras del poeta, con referencia a dos episodios particulares, la resurrección de Lázaro y la entrada de Pedro en el sepulcro. Se

1 Nono de Panópolis. *Las dionisiacas*. Madrid: Editorial Gredos. ISBN 9788424916879:

Volumen I: S. D. Manterola y L. M. Pinkler (eds.), Cantos I-XII. Madrid: Gredos 1995; Vol. II: D. Hernández de la Fuente (ed.) Cantos XIII-XXIV. Madrid: Gredos 2001; Vol. III: D. Hernández de la Fuente (ed.) Cantos XXV-XXXVI. Madrid: Gredos 2004; D. Hernández de la Fuente (ed.) Cantos XXXVII-XLVIII. Madrid: Gredos 2008.

puede ver en ellos una evidente contaminación de elementos paganos y cristianos, no sólo en un nivel estilístico, sino también, y lo que es más importante, de contenido. La *P.* de Nono, así, ha de ser objeto de reflexión previa con vistas a un trabajo concienzudo sobre el texto y sus influencias desde distintos ámbitos culturales, y a su futura traducción y comentario en castellano.

El complejo mundo del primer cristianismo² se consolida durante el período que en los últimos tiempos ha recibido la denominación de Antigüedad tardía³. Literariamente, el cristianismo se inserta en la tradición clásica adaptándola a sus fines y, desde su gran difusión como religión de Estado, deja hondas huellas en la tradición literaria griega. Pero ninguna tan heterodoxa como la *P.* a San Juan de Nono, que, creemos, tiene el innegable atractivo de representar como ninguna otra un momento histórico y cultural de coexistencia de cristianismo y paganismo reflejado en la exégesis alegórica y la combinación de motivos. Después de períodos de desafío abierto en las letras, como se ve en Celso o Juliano, habrá cierto diálogo y convivencia cultural en el Imperio de oriente, y sobre todo en regiones como Egipto, entre paganismo y cristianismo hasta la tardía erradicación del primero⁴. El cristianismo se integra en la civilización griega adoptando sus modos, su retórica, su filosofía —especialmente la neoplatónica— y sus géneros literarios⁵. Si ya las primeras generaciones de escritores cristianos en griego adaptan la larga tradición de literatura judeohelenística y de la epistolografía griega, como prueban las bien conocidas colecciones de cartas paulinas, johánicas, y otras de padres apostólicos como Ignacio de Antioquía o Policarpo de Esmirna y la gran cantidad de epístolas apócrifas, a partir del siglo II, las generaciones posteriores a los Apóstoles van adaptando su mensaje evangélico a los gustos literarios, como la moda de la llamada «Segunda Sofística», en torno a la emperatriz Julia Domna (170-217). Pese a la resistencia de algunos padres, en general se impuso la visión de que la literatura griega podía ser de gran utilidad. En las formas de la retórica clásica (discursos, tratados, o epístolas), los padres de la iglesia transmiten el mensaje evangélico. Pero también se verá una adaptación de diversos géneros, como la filosofía⁶ y la historia⁷; e incluso la biografía y la novela⁸. En cuanto a la poesía, como es sabido, ya desde los antiguos himnos apócrifos hasta Gregorio Nacianceno, Sinesio de Cirene y los poemas del Pseudo-Dionisio Areopagita, que siguen el modelo pagano de Proclo, el cristianismo adoptó también todas sus formas, la lírica, la himnica y la épica en sus variedades heroica y didáctica⁹.

2 Cf. el panorama trazado por A. Piñero en «Literatura cristiana primitiva», A. Martínez Diez (ed.), *Actualización científica en filología griega*. Madrid 1984, 599-610 y, más recientemente, en su manual *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid, Síntesis 2007.

3 Véanse los libros de P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres 1971, G.W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres 1995 y A. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600*. London and New York: Routledge, 1993.

4 Cf. R. Rémondon, «L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (Ve-VIII siècles)», *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale* 51 (1952) 63-78.

5 W. Jaeger, *Early Christianity and Greek paideia*. Cambridge, Mass 1962 [trad. esp. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE 1965].

6 Un buen panorama de estos comienzos del pensamiento cristiano en E.F. Osborn, *Anfänge christlichen Denkens: Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens*. Düsseldorf 1987.

7 M. Hengel, *La storiografía protocristiana*. Brescia 1985.

8 Como prueban las *Vidas de santos* y la literatura pseudoepigráfica novelesca, como la historia de José y Asenet, en la Biblia de los Setenta. Cf. R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografia*. Monastero S. Silvestro Abate 1987.

9 C. p.e. G. Agosti, «L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo», en F. Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in eta medioevale e umanistica*, Florencia 2001, 67-104.

El siglo IV es un punto de inflexión en esta adaptación, con la figura de Juliano el Apóstata, quien prohíbe en 362 a los cristianos la enseñanza de la literatura clásica. Durante esta generación habrá un breve divorcio entre *paideia* griega y cristianismo, aunque esta prohibición tendrá una reacción contraria y los cristianos se aferrarán a la cultura clásica, lo que se encarna en el célebre opúsculo de Basilio de Cesarea sobre el provecho de la *paideia* clásica¹⁰. La implicación cultural ya era demasiado profunda: paganos convencidos como Libanio ejercen de maestros de retórica de doctores de la iglesia como Juan Crisóstomo y Gregorio Nacianceno o Gregorio de Nisa, no dejan de practicar los géneros clásicos. Culmina esta reafirmación literaria cristiana la moda de las paráfrasis de Apolinario de Laodicea (c. 310-390) y sus imitadores (cf. Pseudo-Apolinario en torno a 460-70)¹¹, que confeccionan curriculum bíblico en distintos géneros clásicos, poniendo los Salmos en hexámetros épicos, el Pentateuco en yambos, los Evangelios y epístolas como diálogos platónicos, y usando otros textos como odas pindáricas, comedias, como dan cuenta la *Historia eclesiástica* de Sócrates (3 16) y la de Sozómoeno (5 18). La práctica, nos cuentan esos mismas referencias, será erradicada por considerarse heterodoxa. De toda esta literatura nada nos ha llegado más que por referencias secundarias, salvo, quizá, el autor que nos ocupa.

En este panorama histórico y cultural se desarrolla la coexistencia y progresiva confrontación entre cristianismo y paganismo¹². Del lado del cristianismo, los siglos IV y V suponen una época de consolidación, pero también de grandes controversias en el seno de la iglesia. Hay que decir, por un lado, que esta fue una época marcada por el prestigio social del hombre santo, con un desplazamiento evidente de los modelos de ejemplaridad pública desde el mundo político, artístico o militar hasta el religioso: las masas de desfavorecidos ponían su mirada en un mundo prometido, divino, más allá de sus sufrimientos en este «valle de lágrimas». Las clases altas y las que querían medrar veían, por su parte, en el creciente influjo del cristianismo un elemento fundamental para procurar éxitos sociales y riquezas. No está de más recordar que esta es la época de los movimientos espirituales de huida del mundo y contacto privilegiado con lo divino: el monacato y la religiosidad personal. Los ideales de ascesis y pobreza promueven el surgimiento de figuras clave de la espiritualidad tardoantigua como los santos Antonio Abad, Atanasio de Alejandría, Pacomio o Shenoute de Atripe. Ellos representan las tendencias que aspiran a aislarse de la sociedad general mediante el eremitismo, a fundar comunidades en el páramo y cenobios entendidos como ciudades divinas, movimientos en torno a líderes carismáticos seguidos por multitudes que, según las célebres palabras de Atanasio, convirtieron «el desierto en una ciudad».

Por otra parte, la iglesia tardoantigua será un hervidero de discusiones teológicas en un ambiente de sutiles disquisiciones en torno a la naturaleza del Dios cristiano —como Dios-hombre u hombre-Dios—, que originaron propuestas desviadas de la ortodoxia, afrontadas en distintos concilios convocados por los emperadores. Lo más curioso y lo que más fuerte influencia tuvo en la posterior edad bizantina es que tales disputas llegaron a impregnar la discusión pública y casi cotidiana en el Imperio de Oriente, que sería célebre por sus controversias teológicas, en las que un gran número de personas estaban versadas. Quizá las más importantes controversias

10 Véase la traducción e introducción de T. Martínez Manzano, Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: sobre el provecho de la literatura clásica*, Gredos, Madrid 1998.

11 Cf. T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike», en D. Willers et al., *Riggisberger Berichte I: Begegnungen von Heidentum und Christentum in spätantiken Ägypten*, Abegg Stiftung, Riggisberg 1993, p. 45. pág. 45.

12 Un marco general en P. Chuvin, *Cronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire Romain du regne de Constantin a celui de Justinien*, París, Les belles Lettres-Fayard 1990.

fueron el arrianismo, que propugnó la idea de que Jesucristo, como Hijo de Dios, había sido creado y no engendrado y que fue condenado por la ortodoxia en el concilio de Nicea (325), el nestorianismo, que afirmaba que las naturalezas humana y divina de Cristo están separadas (condenado en Éfeso en 431) y, su contrario, el miafisismo, que sostiene que en Cristo sólo está presente la naturaleza divina, pero no la humana, y que fue rechazado en el Concilio de Calcedonia (451). Frente a la ortodoxia post-calcedonia, el miafisismo será imperante en la iglesia siria y egipcia a partir de entonces, diferenciado del condenado monofisismo de Eutiques, que sostiene que la naturaleza humana y divina de Cristo se funden en una sola (*mono-*) y nueva naturaleza.

Egipto destacará por mantener el miafisismo de forma resistente frente a las autoridades imperiales ortodoxas, lo que se constituirá en vehículo de afirmación nacional. La cuestión religiosa fue, poco a poco, superponiéndose con la política imperial e incluso condicionándola. Y para el cristianismo egipcio será también relevante el bilingüismo griego-copto: la lengua y escritura coptas acabarán por imponerse con el lento declive del griego hasta su extinción ya bajo dominio árabe. A esto se añade la cultura romana y el latín, a partir de la conquista romana, cuya presencia en Egipto ha sido discutida a menudo por los estudiosos¹³. Aunque desde la conquista de Egipto por Alejandro la lengua y la cultura griega se habían convertido en las predominantes en los estratos más elevados de la sociedad (siempre en su uso público), comienza a ser frecuente la aparición de personajes ricos e influyentes, por lo general grandes terratenientes rurales, pero también nuevos intelectuales, que por lengua y costumbres son plenamente egipcios y desarrollan una curiosa cultura mestiza, a veces también en cuanto a la lengua (copta). La particularidad de los egipcios se tradujo así en un doble impulso localista, favoreciendo a la vez la heterodoxia cristiana local, es decir, la corriente miafisita, frente a la ortodoxia nicena de la capital y la persistencia del múltiple fenómeno del paganismo frente al cristianismo oficial del imperio.

Del lado pagano, sin embargo, la vigencia en Egipto del entramado de religiones tradicionales, grecolatinas u orientales —que los cristianos etiquetaban en general como paganismo— es también muy llamativa: los edictos de Teodosio, impulsados por Ambrosio de Milán, muestran preocupación especial por el país del Nilo. Egipto vive la paradoja de una eclosión sin precedentes del cristianismo, pero también de la resistencia acérrima de las tradiciones paganas: el padre del neoplatonismo, verdadero catalizador del último paganismo, Plotino, era de origen presumiblemente egipcio y las variadas manifestaciones religiosas que los cristianos englobaban bajo la etiqueta de *hellenismós* encontraban su medio natural en el ámbito rural y en las ciudades egipcias. Las estimaciones y cifras apuntan a que durante el siglo V, los paganos eran casi la mitad de la población frente a otra mitad cristiana¹⁴, mientras hay autores que gradúan las fuerzas en una escala que va de la igualdad en torno al año 400, a la victoria cristiana tras el 450, aún con una fuerte minoría pagana¹⁵. El Egipto bajoimperial

13 Sobre la literatura, cf. por ejemplo K. Treu (1986) «Antike Literatur im byzantinischen Ägypten im Lichte der Papyri», *Byzantinoslavica*, 47.1 (1986) 1-7. Sobre la lengua latina en general, B. Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Bruselas, Latomus 1997. Sobre la cuestión del latín en Egipto a partir de los estudios de lenguas en contacto, J.N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, University Press, 2003, págs. 527-641, esp. «Diglossia in Egypt», 597-599 y «The learning of Latin in Egypt», 623-630 y también S. Daris, *Lessico latino nel greco d'Egitto*, (Papyrologica Caesariensis. Studia et textus 3) Barcelona 1971.

14 J. Maspero (1914) «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie* 23 orientale, 11 (1914) 183-184.

15 R. Rémondon (1952) «L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (Ve-VIIe siècles)», *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 51 (1952) 63-78.

continúa la situación cultural de siglos anteriores, pero con ciertos matices que dan a este periodo unos caracteres propios que continuarán en cierto modo hasta la conquista árabe del siglo VII. Desde una base milenaria común egipcia, consciente y orgullosa de sus tradiciones, se va configurando una cultura híbrida, de lengua griega, copta y, en menor medida, latina. A ello hay que añadir, por supuesto, la gran e influyente comunidad judía de lengua griega que vivía en Alejandría desde época helenística. Un crisol abigarrado marcado por la impronta del primer cristianismo y las controversias en su seno, mientras, por otro lado, pervive el paganismo heredero de las nuevas formas tendentes al henoteísmo —a la noción de que solo hay una divinidad suprema y única, lo que es compatible con una pluralidad de religiones, frente al monoteísmo— y fuertemente arraigado tanto en las clases populares como entre la intelectualidad de Alejandría y las ciudades provinciales. Por ello no hay que sorprenderse de la abundancia de intelectuales paganos en estas ciudades. De Panópolis (actual Akhmim) proceden, por ejemplo, Pamprepio, Nono, Ciro, los Horapolos, etc. Esta ciudad del Alto Egipto, en la actual provincia de Sohag, fue conocida como Khemmis o Chemmis también, y está situada en la ribera oriental del Nilo, a poca distancia de la capital de la provincia y a 469 km de El Cairo. De Licópolis (actual Assiut, 359 km al sur de El Cairo, actualmente es la capital de la provincia homónima), que fue la capital del XIII nomo del Alto Egipto viene, por ejemplo, el poeta Coluto y, supuestamente, el filósofo Plotino. En el marco de esta brillante cultura literaria de raíces clásicas, que alternaba y en cierto modo combinaba paganismo y cristianismo sobre una antiquísima base cultural, se entiende que Eunapio definiera a los egipcios como un pueblo «loco por la poesía»¹⁶. En estas y otras ciudades (como Tebas, Coptos, Hermópolis) se propicia un asiento para una clase alta educada en griego, en un ambiente nativo copto, que se aferra al paganismo con vehemencia¹⁷. El mestizo contexto cultural lo ejemplifica bien la ciudad de Panópolis, cuna del mayor poeta de la antigüedad tardía. Esta ciudad ya fue celebrada, en el siglo V a.C., por Heródoto de Halicarnaso, como la única ciudad que creía preparada para recibir plenamente la cultura griega¹⁸. Y durante esta época fue un foco de creación literaria y artística pagana¹⁹, pero también, por otro lado, patria del monacato: no en vano, en sus inmediaciones se estableció el Monasterio Blanco del mencionado Shenute, acérrimo enemigo del paganismo en la ciudad de Pan²⁰, y donde nació su propio fundador²¹.

Entre la irrupción masiva de la nueva religión y el apego extremo al modo de vida «heleno»²² oscilan varias generaciones de intelectuales egipcios entre los siglos IV y V que guardan esa fidelidad a la vieja cultura²³. Se pueden ejemplificar con miembros de una misma familia: la primera generación es la de Horapolo el Viejo, profesor de letras nacido en el nomo de Panópolis. Refiere el léxico *Suda* que escribió, entre otras cosas, unos *Comentarios* a las tragedias

16 Eunapio, *VS* 493.

17 T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches...» 1993, 44.

18 Heródoto II 91.

19 Cf. en general el artículo sobre la ciudad en *RE* 36.2 (1949) 649-653.

20 J. van der Vliet (1993) «Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur», en D. Willers et al. (eds.), *Riggisberger Berichte, vol. I: Begegnungen von Heidentum und Christentum in spätantiken Ägypten*, Riggisberg, Abegg Stiftung, 99-130.

21 Para un buen panorama, cf. R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, University Press 1993, págs. 293-303.

22 Para una discusión del término, cf. G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity...*, 9-13.

23 J. Maspero (1914) «Horapollon ...»

de Sófocles, seguramente para su uso en las escuelas superiores, y que vivió a finales del s. IV o principios del V: se trata de la generación de Nono de Panópolis. La tercera generación es la de su nieto Flavio Horapolo, célebre filósofo y profesor que vivió en tiempos del emperador Anastasio²⁴. Entremedias, entre nieto y abuelo, hay una segunda generación en esta misma familia, acomodada y gran defensora del paganismo. Se trata de los hermanos Heraisco y Asclepiades, padre del joven Horapolo, activos en Alejandría, la segunda gran urbe del paganismo tardío junto con Atenas, donde Proclo es la figura señera en esta época (450-485). Aún entonces, bajo Zenón, existe una fuerte facción pagana que llegará a intentar derrocar al emperador²⁵. Entre los conspiradores se encuentra un seguidor de la escuela poética de Nono, Pamprepio de Panópolis (*fl.* AD 470-486, nació en 440), que lo pagó con su muerte²⁶. Egipto aparece así como una verdadera reserva intelectual del último paganismo, más vehemente incluso que la vieja Atenas²⁷. Poetas, filósofos y profesores que defendieron el paganismo y viajaron por el Imperio de Oriente, la familia de los Horapolos, oriunda de Panópolis y trasladada a Alejandría, Pamprepio de Panópolis en Constantinopla conspirando con Ilo el isaurio, Ciro de Panópolis como cónsul en la capital²⁸, Hefestión de Tebas²⁹, el oscuro historiador o poeta Olimpiodoro de Tebas, que habitó entre los bárbaros y paganos blemios³⁰, un tal Juan de Tebas, implicado en un escándalo de magia y sacrificio humano en Bérito (actual Beirut)³¹, etc., dan ejemplo de estas generaciones a caballo entre los siglos IV y VI, entre paganismo y cristianismo

Durante la época bajoimperial se sucedieron en el Imperio Romano grandes cambios en la religión tradicional. El viejo paganismo se renueva, se subjetiviza y se interioriza mientras el pensamiento filosófico también sufre una deriva mística, y el pragmático estoicismo romano es gradualmente sustituido por el más especulativo neoplatonismo, sin duda la escuela más influyente en la Antigüedad Tardía. La coincidencia entre la religión pagana y el pensamiento tradicional es altamente significativa: ambos ámbitos tienden al henoteísmo. Los dioses paganos se unifican en un ser superior, del que dependen los demás, y la cúspide del mundo de las ideas corresponde a lo que el egipcio Plotino denominó *to hen*. El neoplatonismo servirá de base teórica también al cristianismo, en una característica ambivalencia de la gran doctrina filosófica de la antigüedad tardía, que sirvió tanto al irreductible pagano Proclo como a los obispos Agustín de Hipona o Sinesio de Cirene³². En el campo de la religión, hay un sincretismo tendente a aunar figuras divinas o identificar a un dios principal que, aunque atestiguado ya desde el siglo II a.C. asociado

24 Véase la lista de los varios Horapolos en R.A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-London, University of California Press 1988, 294-295. Sobre el interesante reinado de este emperador cf. F. Haarer, *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006 y M. Meier, *Anastasius I: Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009.

25 De nuevo, R. Rémondon, «L'Égypte et la suprême résistance ...» 1952, 65.

26 Suda, s.v. «Pamprepios (b)», «Salloustios (c)», «Sarapion (b)». A. Cameron, «Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt», *Historia*, 14, 1965, 499-500, sobre sus actividades políticas y su muerte, y A. Cameron, «The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II», *Yale Classical Studies*, 27, 1982, 217-218.

27 R. Rémondon, «L'Égypte et la suprême résistance ...» 1952, 67: «Par ces philosophes être vraiment Égyptien, c'est être païen, un peu comme pour les coptes, c'est être hérétique».

28 Para este último, cf. A. Cameron, «The Empress and the Poet ...» 1982 217-289.

29 W.H.D. Rouse et al. *Nonnos' Dionysiaca. I-III*, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.)-Londres, Heinemann, 1940, págs. 65-68.

30 Olimpiodoro, *FrGrH* IV 66, 37 y R. Rémondon (1952) 63-78..

31 Zacarías Escolástico, *Vida de Severo*, en *PO*, II 58.

32 T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches...» 1993, 33-48.

al monoteísmo hebreo y más tarde cristiano, encuentra su máximo desarrollo en los siglos IV y V³³. Los paganos, tanto en Oriente como en Occidente, especulan en torno a la unicidad de los dioses y elaboran sistemas que combinan diversos cultos y destacan especialmente la idea del dios Sol como divinidad suprema. Figuras como Proclo en Oriente, cuyos himnos paganos serán adoptados por poetas cristianos³⁴, o Pretextato y su círculo en Occidente son buena prueba de esta teología de honda base filosófica e intensos reflejos literarios. Macrobio, aproximadamente en la misma época que Nono (hacia el 430)³⁵, expone en sus *Saturnalia* un abigarrado compendio de esta idea de la divinidad³⁶. Y el africano Marciano Capela compone en su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*³⁷, hacia la misma época, un himno al Sol que refleja este tardío paganismo filosófico e integrador. Diversos autores, pues, desde la perspectiva pagana asimilan al dios único, al sol, con Dioniso³⁸.

Así, en tal contexto histórico, literario e ideológico, Nono de Panópolis resulta, en la primera mitad del siglo V una figura clave, como autor de una extensa epopeya paganizante y, a la vez, de una paráfrasis al Evangelio de Juan. Desconocida su vida, representa como pocos otros autores este momento de transición cultural y religiosa. Nono combina por origen cultura griega y cristianismo copto, pues es de Panópolis (la actual Akhmim Egipcia, la Chemnis antigua), ciudad con fuerte tradición helénica desde tiempos de Heródoto pero también foco del monasticismo de Shenute y su Monasterio blanco. Parece que escribe en Alejandría y que, a juzgar por otros datos que proporciona en su obra (*D.* XL y XLI) puede que pasara algunos años en Beirut, en su famosa escuela de Derecho. En todo caso, su vida se sitúa entre 400 y 470³⁹, discutiéndose cual de sus obras escribió antes⁴⁰, su aparente contradicción e intención⁴¹.

33 S. Mitchell, «The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians», en P. Athanassiadi y M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, University Press, 1999, págs. 81-148.

34 Recordaremos también la relación escolar entre Sinesio e Hipatia, San Basilio y San Gregorio e Himerio, San Jerónimo y Donato o San Juan Crisóstomo y Libanio.

35 A. Cameron, «The Date and Identity of Macrobius,» *Journal of Roman Studies* 56, 1966, 25-38.

36 Macr. I 18 (Dioniso asimilado al Sol). W. Fauth (1995) 165-183.

37 W. Liebeschütz, «The Significance of the Speech of Praetextatus», en P. Athanassiadi y M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, University Press, 1999, 185-205.

38 Macrobio, *Saturnalia* I 18.

39 D. Del Corno, en M. Maletta (ed.), *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache-2: Canti 13-24*, Milan 1999, p. XVI.

40 F. Vian, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*. Tome I: Chants I-II, Les belles lettres, Paris 1976, p. XVI-XVIII. Vian ha sido el principal editor moderno de las *Dionysiacas* (Belles Lettres, collection des Universités de France), mientras que E. Livrea coordina la más completa edición, comentario y traducción de la *Paráfrasis* en la Universidad de Florencia.

41 Cf. A. González-Senmartí, «En torno al problema de la cronología de Nono: su posible datación a partir de testimonios directos e indirectos», *Univ. Tarraconensis* II (1977-1980) 233-236. La llamada «cuestión noniana» versa, así, sobre la unidad o diversidad de las dos obras de Nono y cuál de ellas, la pagana o la cristiana, fue compuesta primero, y si hubo conversión o apostasía del poeta (p.e. W. Liebeschütz, «The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the 'Dionysiaca' of Nonnus», en P. Allen y E. Jeffreys (eds.), *The Sixth Century: End or Beginning?*, Brisbane 1996, págs. 75-91 afirma que puesto que escribió la *Paráfrasis*, «so Nonnus at some stage of his life was a Christian», pág. 82), a partir de ello, o si acaso ambas obras pueden ser compatibles. Hay quienes afirman que son obras de autores distintos, como L.F. Sherry, *The hexameter paraphrase of St. John attributed to Nonnus of Panopolis*. Diss. Columbia 1991.

La *P.* versifica el evangelio johánico adoptando modelos de la literatura griega —lenguaje homérico, ecos de las *Bacantes* de Eurípides, referencias al neoplatonismo⁴²—, y está escrita bajo la influencia de los debates teológicos de la época, situándose su composición seguramente entre el Concilio de Éfeso (431) y el de Calcedonia (451) por su tratamiento de la naturaleza divina de Jesucristo y de la mención de María como «madre de Dios» (θεητόκος). Pero esta palabra, uno de los hapax de Nono (cf. léxicos de Peek y de Espinar) que se difundirá en autores bizantinos, la aplica indistintamente a Afrodita (*D.* 41.112), Rea (45.98) o la virgen María (*P.* 2.9, 2.66, 19.135), en un sorprendente eclecticismo. Los comentarios más recientes han mostrado que Nono tiene en cuenta estas interpretaciones coetáneas y que, por ejemplo, fue influido, por Cirilo de Alejandría, que comenta el Evangelio de Juan en 425-428⁴³. No se trata sin embargo de una paráfrasis al uso, ya que se observan claramente elementos simbólicos, filosóficos y alegóricos referidos al complejo mundo cultural de la época. No es ortodoxamente cristiano, como pueden ser los poemas de Gregorio Nacianceno, y su propósito alegórico aún se nos escapa⁴⁴. Así, se ha visto, por ejemplo, un trasfondo astrológico y neoplatónico (en una reciente edición del canto XIII)⁴⁵ y referencias constantes al paganismo helénico⁴⁶. Por otra parte, hay numerosas alusiones al cristianismo en su obra pagana, las *D.*⁴⁷, siendo un raro ejemplo de uso del modelos cristianos en una epopeya paganizante.

Entre las teorías más sugerentes sobre la identificación de Nono, E. Livrea, lo identifica con el personaje homónimo que fue obispo de Edesa entre 449 y 451 al que la tradición hagiográfica atribuye la conversión de Santa Pelagia⁴⁸. Esta teoría ha sido recientemente rebatida por A. Cameron⁴⁹, aunque el estudioso italiano ha vuelto a salir a la palestra para defenderla⁵⁰. El otro intento de identificación se refiere a otro Nono, a veces apodado «el abad», que es autor de unos escolios mitológicos a Gregorio Nacianceno⁵¹. Sin embargo, la cuestión permanece *sub iudice*⁵². En la tradición manuscrita el favor dispensado a la obra cristiana es abrumador, frente

42 Cf. T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches...», p. 45.

43 Según E. Livrea, *Nonno di Panopoli, Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, Canto XVIII..., p. 26-31, y F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome I..., p. XVIII.

44 H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis», *Philologus* 89 (1934) 333.

45 Pe., en la escena del lavado de los pies de los discípulos, véase C. Greco, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*. Canto tredicesimo. Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, p. 20.

46 Cf. D. Hernández de la Fuente, «Nonnus' Paraphrase of the Gospel of St. John: Pagan models and Christian literature», en J.P. Monferrer-Sala (ed.) *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*. New Jersey, Gorgias Press, 2007, págs. 169-189. Allí se ofrece también un breve repertorio bibliográfico sobre ediciones y traducciones de la *Paráfrasis*.

47 Cf. D. Hernández de la Fuente, *Bakkhos Anax. Un estudio sobre Nono de Panópolis*, Madrid, CSIC 2008, pp. 183 y ss. y 207 y ss., en general.

48 Según E. Livrea, «Il Poeta ed il Vescovo» *Prometheus* 13 (1987), 97-123.

49 A. Cameron, «The poet, the bishop and the harlot», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2001), 175-188.

50 E. Livrea, «The Nonnus Question revisited», en D. Accorinti y P. Chuvín (eds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2003, págs. 447-455.

51 J. Nimmo Smith, «Nonnus and Pseudo-Nonnos: The poet and the commentator», en *Philellen. Studies in Honour of R. Browning*, Venise 1996, págs. 281-299: «there are too many parallels between some topics in the *Dionysiaca* and the *Commentaries* for the hypothesis of a single authorship to be summarily rejected» (283). Por otra parte, también G. De Andrés (*Catálogo de los Códices Griegos Desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial 1968) parece identificar a nuestro Nono con el autor de los comentarios a Gregorio de Nacianzo en su catálogo de manuscritos de Nono en El Escorial.

52 Es de notar que la atribución ha sido discutida modernamente (Sherry), recogiendo la tradición *adespota* de las *D.* (atribuida a Nono en el pap. Berol. P) y la doble atribución de la *P.* (a un tal Amonio y a Nono).

a las *D.* Habrá paradójicamente más manuscritos de las *D.* en España⁵³, pero los impresos de la *P.*, especialmente sus múltiples ediciones latinas, proliferarán, como las de Christoph Hegendorph (1528) o Vicente Mariner (1636).

2. LA *P.*: SU INTENCIÓN, TÉCNICA LITERARIA Y CONTENIDO A TRAVÉS DE ALGUNOS EJEMPLOS

Pero nuestra atención sobre la *P.* se centrará en esta ocasión en su importancia histórico-literaria, por la manera en que Nono amplifica notablemente el Evangelio, pues por cada versículo de este, se presentan de tres a seis hexámetros. Por un lado, destacan los procedimientos estilísticos para obrar la paráfrasis, por otro, la posible información adicional, que se ha interpretado indistintamente como exégesis, alegorías, cruces con su obra sobre mitología griega o, simplemente, como añadidos a partir de fuentes que no han llegado hasta nosotros. Antes de proyectar una posible traducción al castellano, no emprendida anteriormente, procede formular estas reflexiones metodológicas.

En primer lugar, en cuanto a los aspectos generales de la técnica de paráfrasis noniana, se aplican los principios de la *variatio* o *poikilia*, estudiados por Fauth en un conocido trabajo⁵⁴. Nono trata de evitar la repetición léxica y estilística, combinando influencias y fuentes diversas. También se da la *imitatio cum uariatione*, con respecto al Evangelio en la misma forma que en las *D.* con respecto a sus modelos clásicos. Así se ha destacado con respecto a Homero, Eurípides, Teócrito o Calímaco en varios trabajos (Vian, Montes Cala, Whitby, etc...), Nono casi traduce el texto base cambiando los verbos por sinónimos, a veces multiplicados, amplificando la adjetivación, adjetivando sustantivos, o introduciendo neologismos que contienen parte del significado de la frase original. En la *P.* esta *imitatio* va más allá y consiste en una reescritura del texto base evangélico, que acaso considera demasiado simple para el gusto retorizante de sus versos. Así, se trata más bien de reescribir o, si se quiere, de traducir a épica el lenguaje de San Juan, lo que se elabora mediante dos procedimientos retóricos principalmente, la práctica de la *αὐξησις*, muy frecuente, y, de la reducción de algunas iteraciones evangélicas, más rara. Nono busca sustituir los términos de la *koiné* evangélica por homerismos, alejandrinismos, palabras de nuevo cuño, etc. Por razones métricas y estilísticas, sin duda, pero también introduce comentarios y digresiones muy del gusto del poeta, como se ve en las *D.*, y de dudoso significado. Esto resulta en equivalencias y ampliaciones léxicas, como las que ha recopilado Livrea para el canto II de la *P.*⁵⁵

Pero, junto al sincretismo literario, al estilo de la tradición helenística y del teatro romano, que introduce Nono —su mezcla de géneros y argumentos, su reforma del hexámetro, sus neologismos y compuestos, etc.—, se puede hablar de cierta contaminación ideológica de temas paganos y cristianos⁵⁶. Tradicionalmente, los estudiosos de la *P.* no han valorado el sincretismo entre ambas obras y la presencia de elementos paganos, mientras que los que estudian las *D.* no suelen tener en cuenta el intertexto cristiano. También se nota esta postura en las recientes ediciones de Nono, bajo la dirección de Livrea (*P.*) y Vian (*D.*): aunque se acuerda en general la atribución de ambas obras a Nono, se estudian por separado y sólo tímidamente se aborda la

53 Cf. D. Hernández de la Fuente, «Nono y las *Dionisiacas* en España» *Faventia* 28 1/2 (2006), 147-174.

54 W. Fauth, *EIDOS POIKILON. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den 'Dionysiaka' des Nonnos von Panopolis*, Göttinga 1981.

55 E. Livrea, Nonno di Panopoli. *Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto B, EDB, Bolonia 2000, págs. 92 y ss.

56 Cf. recientemente R. Shorrock, *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*. London: Bristol Classical Press, 2011

comparación, que proponemos debe ser sistemática⁵⁷. Mostraremos, así, algunos ejemplos que se nos antojan fundamentales para una nueva visión de la *P*.

Ya en este comienzo de la *P*. salta a la vista que se trata de algo más que traducir a épica el evangelio por medio de procedimientos retóricos. El primer ejemplo se puede calificar casi de Himno al Logos, de claras resonancias paganas y neoplatónicas, y equivalente a los himnos que aparecen en las *D*. a Selene en el canto XLIV (191 ss. ὦ τέκος Ἡελίοιο, πολύστροφε, παντρόφε Μήνη), a Béroé en el XLI (143 ss. ῥίζα βίου, Βερόη, πολίων τροφός, εὐχος ἀνάκτων / πρωτοφανής, Αἰῶνος ὁμόσπορε, σύγχρονε κόσμου) o a Heracles en el XL (369 ss. ἀστροχίτων Ἡρακλες, ἀναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου). Se ha mencionado anteriormente que el precedente de las paráfrasis de Apolinario no resulta válido, pues las paráfrasis épicas, trágicas o líricas de textos sagrados del cristianismo fueron censuradas, como recoge la historia de Sozómoeno, por ser, como ejercicios retóricos, inapropiadas para la difusión del mensaje evangélico. La obra de Nono no sólo incurre en este tipo de falta, sino que al amplificar el texto base de San Juan, se permite explicaciones adicionales, perfrasis, amplificaciones y digresiones injustificables desde el punto de vista teológico. En cuanto a su intención, para la mayor parte de la crítica, Nono sería un cristiano auténtico que habría escrito las *D*. con una intención criptocristiana como propedéutica para los paganos. Pero si bien consciente de las discusiones teológicas de su época, la continua *synkrisis*, intencionada a nuestro parecer, del Evangelio de Juan la mitología pagana, deben ser valoradas como elementos de intención en un comentario detallado. Es lo que se puede llamar contaminación entre elementos del helenismo pagano presentes en las *D*.⁵⁸ y su intento de armonizarlos con el texto evangélico. A continuación citaremos algunos ejemplos de referencias cruzadas en ambos poemas, para terminar por analizar un caso concreto.

En cuanto a los milagros en ambas obras, destacan las coincidencias formales en la transformación del agua en vino en la batalla del lago Astácide (*D*. 14.323-437) y en la boda de Caná (*P*. 2.35-38), con una larga tradición de transformaciones paganas de agua en vino (Platón, Luciano, etc.) de las que es consciente Nono. Dioniso sana milagrosamente a unos niños sordos en 26.287 ss., porque los compadece (ἐλέαιρε), en paralelo al pasaje de Lázaro (*P*. 11.158 s.), y al Evangelio de Marcos (7.32 ss.). Dioniso cura a un ciego con vino en *D*. 25.281-291 y Cristo con barro en *P*. 9.70 ss. (en Jn 9.1 ss.), de forma paralela, por compasión, un rasgo extraño en este dios que llora en las *D*. como Cristo en la *P*., «con ojos desacostumbrados a las lágrimas» (ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα)⁵⁹. Así, según Nono «lloró el soberano Baco para liberar de lágrimas a los mortales» (12 171 Βάκχος ἀναξ δράκρυσσε, βροτῶν ἴνα

57 Cf. por ejemplo, últimamente C. Greco, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*. Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, G. Agosti, Nonno di Panopoli. *Parafrasi del Vangelo di Sant Giovanni. Canto Quinto*. Firenze, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell' Antichità Giorgio Pasquali, 2003; B. Gerlaud, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XI. Chants XXXIII-XXXIV, Les belles lettres, Paris 2005, y P. Chuvín y M.-C. Fayant, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XV. Chants XLI-XLIII, Les belles lettres, Paris 2006.

58 Para H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»... es una obra profundamente pagana.

59 Esta línea puede hallarse con las mismas palabras en ambos poemas. Las lágrimas de Dioniso y de Cristo merecen un estudio detallado: cf. *D*. 29.98-99 y 318, 37.3 or 41-42 (καὶ νέκυν ἔστανε Βάκχος ἀπενθήτιο προσώπου / ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν, ἀκερσικόμου δέ καρήνου / πλοχμόν ἓνα τμήξας ἐπεθήκατο δῶρον Ἶ Οφέλη, *D*. 30.113 ποιήσεν ἀήθεα δάκρυα λείβειν, con *P*. 11.123-124 καὶ ἔστανεν αὐτὸς Ἶησοῦς / ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων. Cf. también D. Willers, «Dionysos und Christus - ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos», *Museum Helveticum* 49 (1992) 141-151 y D. Gigli-Piccardi, «Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45, 228-39», en *Studi in onore de A. Barigazzi I* (1984) 249-256.

δάκρυα λύση). La alusión a la pasión de Cristo es evidente⁶⁰, como se ve en el comentario de Cirilo de Alejandría, fuente de la *P.*, en términos similares: «lloró el señor... para librarnos de lágrimas» (δακρύει ὁ Κύριος [...] ἵνα ἡμῶν περιστέλη τό δάκρυον)⁶¹. Tanto en la *P.* como en la *D.* destaca la figura del dios Eón, el tiempo eterno: él ve que la humanidad corre peligro y consigue que Zeus prometa enviar a su hijo a salvarla en el canto séptimo de las *D.*⁶², aparece en los episodios cosmológicos de las *D.* (estudiados por Vian, *e.g.*, libros 7, 40, 41) y también en la *P.* como representación divina del tiempo eterno (*e.g.* 3.31, 7.94). También destaca la frecuente presencia del tema de la madre de dios y de la maternidad paradójica de vírgenes. Hermes anuncia a Electra el nacimiento de un dios en *D.* 3.422 ss. y a Ino en 9.61-91, dirigiéndose a ésta como «bendita tú entre las hijas de Cadmo» (cf. Lc 1.28) y el niño Dioniso baila en el vientre de su madre (8.11 ss., cf. Lc 1.41 ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου)⁶³. Hay varias vírgenes que dan a luz o amamantan un niño tras ser seducidas por un dios (Zeus o Dioniso) o bien milagrosamente. Zagreo nace de la virgen Perséfone⁶⁴, mágicamente tocada por Zeus en forma de serpiente. Todas las vírgenes en *D.* llevan el epíteto φυγόδεμος («que huye del matrimonio»), un hapax absoluto en Nono que aparece sólo una vez en la *P.* (2.11) referido a la Virgen María (παιδοτόκος φυγόδεμος, «madre que huye del matrimonio»). La virgen Aura, último amor de Dioniso, da a luz a Iaco, el Dioniso Eleusino; la virgen Artemis lo adopta para evitar su muerte (48.917-942) y el niño es amamantado por vírgenes atenienses⁶⁵, una escena paradójica que Nono resalta diciendo: «nunca vi o escuché que una virgen pudiera dar a luz» (οὐκ ἴδον, οὐ πύθόμην, ὅτι παρθένος νῖα λοχεύει). Por otro lado, hay abundante intertexto dionisiaco en la *P.*, con verbos como βακχέω o adjetivos hapax como θιασώδης (4.205)⁶⁶ referidos al éxtasis cristiano⁶⁷. Dioniso declara su divinidad ante Penteo en *D.* 45.172 ss. con las mismas palabras que Cristo ante los fariseos en *P.* 8.54. Cristo es arrestado en Getsemaní (cf. *P.* 18.8 ss.) como Dioniso por los soldados de Penteo (45.228-272), como ha notado Daria Gigli. Cristo y Dioniso perdonan las ofensas de sus enemigos del dios, ya sean fariseos, o indios, y tienen una última oportunidad, incluso más allá de la muerte. Dioniso libra a Agave y Cadmo del dolor por la muerte de Penteo a través del vino «que quita las penas» (46.359) y a través de él reciben «proclamas de esperanza venidera» (46.363: ἐλπίδος ἐσσομένης πρωταγγελα θέσφατα), expresión que alude al evangelista Juan en la *P.* (πρωτάγγελος ἀνὴρ *P.* 1.46 ss.). En las *D.*, Dioniso y algunos animales simbólicos —el Fénix en 40.396, la serpiente— y plantas ofrecen salvación de la muerte. Este es el tema, además, que mejor ilustra la clase de contaminación a la que nos referimos, combinando la técnica parafrástica de Nono sobre el texto base y la intertextualidad entre sus obras. Las escenas de este tipo, como el episodio de Zagreo (6.155 ss.), tratado en otra ocasión, el de Ampelo (12.270 ss.), la curación de Dioniso por Hera (35.319 ss.) y otros, se comparan conscientemente con episodios como la resurrección

60 G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, Ann Harbor 1990.

61 Según H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»,... p. 332

62 W. Liebeschütz, «The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the 'Dionysiaca' of Nonnus»..., pp. 81-82 and n. 44.

63 De nuevo, cf. H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»,... pp. 330.

64 G.W. Bowersock, *Topoi* 4/1 (1994) 385-399.

65 Cf. J.J. Winkler, *In Pursuit of the Nymphs: Comedy and Sex in Nonnos' Tales of Dionysos*, Diss. Texas, 1974, p. 107-109.

66 Cf. J.L. Espinar, *La adjetivación en las Dionisiacas* ...p. 206.

67 H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»,... y G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*..., pp. 41-42.

de Lázaro, que Nono parafrasea del Evangelio con reflejos en un epigrama cristiano de la Antología Palatina⁶⁸, y la del propio Cristo.

Mencionaremos ahora el ejemplo de la resurrección de Lázaro (11.1-185), a la luz de dos pasajes paralelos de las *D.*, la salvación de la muerte de una serpiente y del héroe lidio Tilo (25.529-536 y 541-552). Se trata de dos escenas que figuran en la *ekphrasis* del escudo de Dioniso, fabricado por Hefesto, *imitatio cum variatione* de la descripción homérica del escudo de Aquiles: tras una representación del universo concéntrico de inspiración neoplatónica con elementos astrológicos, se representan varios mitos dionisiacos y un raro mito local narrado extensamente (vv. 451-552) acerca de la resurrección de Tilo, asesinado por una serpiente, gracias a una hierba llamada «flor de Zeus» que la hermana de Tilo usa para revivirlo tras ver cómo una serpiente cobra vida tras ingerirla⁶⁹. Hay claros paralelismos formales con el episodio de Lázaro (cf. Vian 1990, p. 41), que evidencian una profunda contaminación: el progresivo despertar de la muerte como desde un sueño por parte de la serpiente, Tilos, Lázaro y, en otro pasaje de *P.* 20, el propio Cristo, guarda gran parecido. Hay un verso casi exacto en *D.* 25 y *P.* 11, que se refiere con las mismas palabras a la salvación más allá de los límites de la vida, y que se repite en el episodio de Zagreo en *D.* 6. Nos centramos en algunos destacados: ὀδυνήφατον (528, «aliviadolores»), ἀλεξήτειραν ὀλέθρου (529, «defensor ante la muerte»), φερέσβιον (540, «portador de vida»), ζεῖδωρος (541, «dispensador de vida»), ἀκεσσίπνοος (541, «mitigadolores»), παλίνσοος (535, «sano de nuevo») o παλίλλυτος («libre de nuevo») ⁷⁰. Las concordancias de la *P.* y las *D.* son significativas: ὀδυνήφατον se usa en la curación milagrosa de un niño moribundo y la de un enfermo por Cristo (en *P.* 5.10, Jn 5.2 ss.). φερέσβιον, aparece en el milagro de los peces y los panes (6,99, 18.132) y en otros pasajes como epíteto formular de Cristo (φερέσβιος υἱός, *P.* 6,117, 5.105, cf. Jn 5.26, etc.). El otro epíteto, ζεῖδωρος, también tiene gran importancia pues revela cierta distinción doctrinal en 8.148 (Jn 8,49), pues califica a Dios Padre (θεὸν ζεῖδωρον ἔμον γενετήρα, frente al hijo: φερέσβιος υἱός). La pareja paralela en las *D.* es οἰνοχύτου («dispensador de vino», 12,201, 13,256), calificativo de Dioniso y φερεβότρως («portador de la uva») referido a Ámpelo, el amado de Dioniso que muere y es transformado en vid para que viva para siempre⁷¹. Cristo y las divinidades paganas comparten otros neologismos nonianos como φερέζωος (*D.* 12.6; *P.* 5.99, 16.106)⁷² y βιοσσοός (4.31; 5.103; 6.85; 7.56 para la viña; 33.109 para Eros; frente a *P.* 3.142; 5.101; 11.83; 12.39, etc.)⁷³. Referido al fármaco de salvación, el adjetivo ἀκεσσίπνοος (541), sólo aparece en el episodio de Lázaro en la *P.* (11,99), mientras que en las *D.* se relaciona con el vino y Dioniso salvador (7.86; 12.369; 25.541; 29.163). Se trata de un hapax que luego recogerán, entre otros, el léxico Suda o el patriarca Focio⁷⁴. Finalmente, abundan los

68 Cf. J.L. Espinar y D. Hernández de la Fuente, «BIOTΗΣ ΠΑΛΙΝΑΓΡΕΤΟΝ ΑΡΧΗΝ: El mito de Tilo y la resurrección de los muertos en Nono de Panópolis», *Analecta Malacitana*, 12 (diciembre 2002).

69 Se puede relaciona con el mito de Minos y Glauco. La historia de Tilo es de origen lidio, y era contada por el historiógrafo Janto de Lidia, (V a.C.), lo que sabemos por un resumen de Plinio (*HN* 25,14). Hay tres monedas lidias de Alejandro Severo (222-35), Gordiano III (238-44) y Filipo el Arabe (244-49) que se refieren a este mito, que probablemente toma Nono de una narración de *patria* desconocida.

70 Para estos adjetivos cf. J.L. Espinar, *La adjetivación en las Dionisiacas de Nono de Panópolis. Tradición e innovación. Hapax absolutos y no absolutos*, Diss. Univ. Málaga 2003.

71 Cf. JL Espinar, *La adjetivación...* p. 151.

72 Usado por Juan de Gaza 2.33, entre otros.

73 Cf. también J.Gaz. 2.11.

74 Hesiquio 2344.1, Focio, Lex.732.1, Sud. 847.1.

compuestos con *πάλιν*, como *παλίνσοος* (535, «sano de nuevo»), que es citado posteriormente en un epigrama cristiano de la Antología Palatina, atribuido a Agatías y dedicado al tema de Lázaro, que de nuevo aproxima ambos episodios (1.49). Destacan también *παλίλλυτος* y especialmente *παλινάγρετος*. El primero es un hapax de Nono que comentaremos en la siguiente sección y el segundo una reinterpretación de un homerismo (lo hace a menudo, cf. Peek): ambos se repiten para describir la vuelta a la vida. *Παλινάγρετος* lo usa Homero (*Il.* 1,526) con el sentido de «revocar, llamar de nuevo». En las *D.* expresa otro sentido semejante, del caos hacia un nuevo principio de orden. Así lo usa Nono en los episodios de lucha entre el orden y el caos⁷⁵ cuando la armonía vuelve al mundo tras la caída de Faetonte (38.412), pero especialmente en contextos de salvación tanto en las *D.* (25 y 6) como en la *P.* (10.61, 11.47, 6.159-162), en pasajes como la despedida de Jesús a sus discípulos (13.132) o en la parábola del pan espiritual (*ἄρτων* [...] *παλινάγρετος*, *P.* 6.108).

Con el nexo de estas palabras clave se puede señalar cierta contaminación en ambos poemas de temas de salvación, rebatiendo a las teorías de F. Vian («Nonnos has no interest whatsoever in the afterlife»)⁷⁶. En ambos contextos, se subraya la posibilidad de salvación entre la idea cristiana de la resurrección y los mitos dionisiacos de trasfondo místico. Se trata de una profunda conexión entre los dos poemas que sólo una interpretación conjunta puede elucidar. En las *D.* la salvación se obra mediante la acción de Dioniso, sus símbolos (el vino, los *pharmaka*, etc.). En la *P.* mediante el *logos* o la palabra de Cristo, el fin de la vida (*τέρμα βίου*) es el comienzo de una nueva vida regenerada (*παλινάγρετον ἀρχήν*).

3. NONO Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO: ¿POSIBLES *REALIEN* TRAS LA *P.*?

En tercer lugar, siguiendo el tema de la resurrección, tenemos un buen ejemplo de esta técnica parafrástica combinada con los posibles *Realien* que pudo conocer el poeta y que contribuyen a esclarecer algunos detalles sobre su vida y que, además, abren vías de trabajo sobre la importancia de la obra en la posteridad. Nos referiremos en este ejemplo al pasaje del Santo Sepulcro. En los Evangelios, como es bien sabido, el cuerpo de Jesucristo es inhumado, siguiendo los ritos judíos de la época después de la Pasión: se envuelve su cuerpo en una sábana (*σινδόνα*) comprada por José de Arimatea (*Mc* 15, 46)⁷⁷. El texto evangélico nos dice que el cadáver es ceñido con unas vendas (*ὀθόνας*), que envuelven el cuerpo (*Jn* 19, 40)⁷⁸. Tras el entierro, y al encontrar la losa de la tumba fuera de su sitio, María Magdalena avisa a Pedro, que acude junto a otro discípulo al lugar. Juntos entran en el sepulcro y descubren que el cuerpo ha desaparecido y quedan sólo las vendas funerarias (*Jn* 20.6-7). En la *P.*, Nono glosa este momento en una serie de versos (*P.* 20.26-32) que recogen una doble tradición: por un lado, se habla de una *síndone* (designada como «túnica de lino»); por otro, señala que se trata de vendas funerarias (*ὀθόνας*) a la manera de

75 Cf. D. Hernández de la Fuente, *Bakkhos Anax...*, pp. 65 ss.

76 Cf. F. Vian, «'Mártus' chez Nonnos de Panopolis. Étude de sémantique et de chronologie», *Revue des Etudes Grecques* 110, 1997, 143-60.

77 *καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι* según la edición del Nuevo Testamento griego de Westcott y Hort: *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge, Macmillan, 1881 («Éste compró una sábana y, descolgando [a Jesús], lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro...» según Evangelio la traducción de la *Nueva Biblia Española*, trad. L.A. Schökel y J. Mateos, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.

78 *ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδυσαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.*

las inhumaciones egipcias, tradicionalmente de lino. En cuanto al rostro, las vendas usadas son descritas diciendo que habían quedado desatadas y plegadas, nudos desatados que antes habían ceñido su cabellera. En todo caso, hay nudos en el sudario que cubre la faz de Jesucristo. En una tercera referencia (*P.* 20. 33-39) se habla de nuevo de «bandas» (τελαμῶνα) que ciñen sus cabellos, separadamente de los «ropajes» (εἴματα) mortuorios. La *P.* se refiere, creemos, a dos prendas: una para el rostro y otra para todo el cuerpo, incluyendo la cabeza.

A continuación, se nos da la clave teológica del pasaje (*P.* 20, 40-44) cuando la paráfrasis pone en paralelo la resurrección de Cristo y la de Lázaro. Si los ecos narrativos entre ambas escenas del evangelio de Juan han sido ya señalados (Jn 11, 44)⁷⁹, en la *P.* de Nono resulta en paralelos formales más obvios (*P.* 11.162-180), repeticiones de versos enteros, y uso de un mismo vocabulario para la descripción de la vuelta a la vida, que coincide también con las *D.* (Cf. *P.* 20, 36 y *P.* 11, 135). También las mortajas en ambos pasajes repiten el doble esquema: se habla no de una tela uniforme, sino de vendas que ciñen los miembros; y por otra parte, de un sudario del rostro —separado del que ciñe el cuerpo—, compuesto por nudos que aprietan la cabeza del muerto, en este caso Lázaro, hasta el punto de hacerle sudar cuando despierta a la vida.

La minuciosa descripción del sudario del cuerpo y del rostro, demasiado proliza en comparación con la escueta mención del Evangelio, ha hecho pensar a la crítica en algo más que una mera amplificación retórica. Si seguimos la teoría que identifica a Nono con el obispo de Edesa, no podríamos evitar una mención a la reliquia de Turín, que tradicionalmente se considera procedente de esta ciudad siria. Para Livrea, por ejemplo, podría implicar algún tipo de conocimiento autóptico de esta reliquia por parte del poeta de Panópolis, al que abiertamente identifica con el obispo de Edesa. El único problema sigue siendo que la primera mención de la reliquia edesena es del siglo siguiente a Nono, cuando, en 544, abandona la ciudad ante el asedio persa⁸⁰.

Pero nos centraremos, como en el caso anterior, en la exégesis del texto transmitido. Nono emplea tres palabras —unas más genéricas y otras más concretas— para significar la mortaja del cuerpo (χιτῶνας - ὀθόνας - εἴματα; túnica, vendas y vestimenta), y otras tres para el sudario del rostro (ζωστήρα - τελαμῶνα - σουδάριον; ceñidor, banda y sudario), de las cuales la última corresponde a la palabra latina *sudarium*⁸¹. La amplificación del poeta en la *P.* puede tener, creemos, una doble motivación. Por un lado, en el tratamiento del pasaje se desea acentuar lo milagroso del acontecimiento, mediante la glosa detallada e insistente en los aspectos inauditos de la desaparición sin huella del cuerpo de Cristo y en el abandono de su mortaja, que queda mágicamente doblada y arreglada como si se hubiera volatilizado. Pero también, por otro, el vocabulario acerca el pasaje a los episodios de salvación de la muerte en las *D.* y, a la vez, detalla la configuración de los ropajes funerarios, diferenciando entre los del cuerpo y los del rostro y encomiando su tejido de lino, con un propósito seguramente alegórico⁸².

En cuanto al primer aspecto, se trata del más ortodoxo. Ya los evangelistas insistieron en

79 M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

80 Según E. Von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, 102-196, V.T. Humber, *La Santa Sindone*, Milano 1978, 56 y siguientes, cuando abandona la ciudad por el asedio persa y comienza su periplo.

81 Originalmente, «pañuelo», como en Catulo 12, 14 o Quintiliano 6, 3, 60. Pronto con su uso actual en latín eclesiástico.

82 Véase para un estudio detallado de la muerte y resurrección de Cristo en Nono de Panópolis, E. Livrea y D. Accorinti, «Nonno e la crocifissione», *Studi Italiani di Filologia Classica* 6 (1988) 262-278. Más reciente es la aportación de R. Shorrock, *The myth of paganism: Nonnus, Dionysus and the world of late antiquity*, London, Bristol Classical Press, 2011, que dedica al tema de la muerte y resurrección en Nono las págs. 97-105.

desacreditar la lógica sospecha del robo del cuerpo de Cristo por parte de sus discípulos, como explicación racionalista de su resurrección. Así, los sacerdotes y fariseos le piden a Pilato que vigile el sepulcro para evitar que sus discípulos se lleven el cadáver (Mt 27, 62-66). Los padres de la Iglesia, como Juan Crisóstomo y otros⁸³, confirman en sus comentarios estos extremos y, siguiéndoles, Nono amplifica la descripción para confutar cualquier posible acusación en este sentido⁸⁴.

Pero hay una diferenciación entre el sudario anudado al rostro y la mortaja, que insiste en la idea de la vuelta a la vida desde la muerte. Se insiste en que los ropajes, hechos de lino (λινέους χιτῶνας)⁸⁵ del cuerpo estaban «anudados entre sí» (σύζυγας ἀλλήλοις)⁸⁶. Mientras que el ceñidor de la cabeza (κεφαλῆς ζωστήρα) o «sudario» (dicho según Nono en lengua «siria», esto es, hebrea; aunque realmente la palabra en griego es un préstamo del latín *sudarium*⁸⁷) es hallado con los nudos que lo ataban a la cabellera «nuevamente desatados». Así, por otra parte, se usa aquí un neologismo de Nono, παλίλλυτον, que aparece en las *D.* como otros compuestos de πάλιν en contextos de resurrección. El sudario se encuentra yaciendo lejos de la síndone, o más propiamente de sus vendas (οὐ ταφαίαις ὀθόλαις παρακειμένον), y se describe con detalle: se encuentra separado del resto de la mortaja, y en una especial disposición «extendido»[...] «en solitario, espontáneamente enrollado sobre sí mismo» (ἀμφιλαφῆ ... μοναδὸν αὐτοέλικτον ὀρόπλοκον), señal del milagro. Quizá hubiera aquí fuentes secundarias y desconocidas para nosotros o, como quieren algunos, una descripción de una reliquia real⁸⁸.

En nuestra opinión, para una cierta clarificación del pasaje, hay que acudir al citado fragmento paralelo dedicado a la resurrección de Lázaro y a los episodios paralelos de las *D.* Ya en el texto evangélico de Lázaro (Jn 11, 44) se habla de dos partes de su mortaja, las vendas (κειρίαις) que atan el cuerpo junto a sus manos y el sudario que cubre su cara (σουδαρίον). En la *P.* de Nono (11.162-180) se profundiza en la descripción, pues se afirma que Lázaro tiene el cuerpo entero, de pies a cabeza, ceñido por vendas entretejidas (πλεκτῆσιν κερείαις, usando notablemente la misma palabra que el Evangelio), mientras que un velo, específicamente de lino (λινέω καλύμματι) le cubre la cabeza, glosando la palabra común κάλυμμα, con la más técnica sudario, que es la que contiene el Evangelio en ambos pasajes. Gráficamente dice Nono que el sudario hacía sudar el rostro de Lázaro (θερμὸν ἔχων ἰδρώτα καλυπτομένοιο προσώπου), oprimido por sus vendajes. No podemos olvidar la relación de *sudarium* en latín con el verbo *sudo*, lo que puede sugerir un guiño del poeta a esa etimología conocida y, por tanto, su conocimiento del latín, algo que no sería de extrañar en el contexto histórico comentado más arriba.

Pero lo que más interesa sin duda es cómo el poeta insiste de nuevo en los nudos del sudario de su rostro, que aprietan la cara de Lázaro y que son desatados por la gente. Con esta liberación, que lleva no en vano el conocido adjetivo παλίλλυτος, se alude de nuevo a la liberación de la muerte, de una forma paralela a lo que hemos comentado más arriba: «rompieron todos a la

83 Juan Crisóstomo en *Patrologia Graeca* 59, 465 o Severo de Antioquía, en *Patrologia Orientalis* 19 816.

84 Véase al respecto D. Accorinti, Nonno di Panopoli. *Parafraasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto XX, Nápoles, Pisa 1996, págs. 142-143.

85 Frente a Accorinti (*op.cit.*), no creemos que el uso de χιτῶν sea una clara alusión al tópico de Cristo que se quita los ropajes terrenos para pasar a la vida eterna, aunque el tono alegórico del pasaje permite esta interpretación. Más bien parece una *variatio* en la elección de vocabulario típica de su retórica. La importancia teológica, como vemos a continuación, parece más bien centrada en el sudario del rostro y en sus ataduras.

86 Con un adjetivo que Nono usa para el misterio de la encarnación en *P.* 1 41.

87 Lo que prueba, para E. Livrea, «Il poeta...», pág. 106, n. 23 el desconocimiento del latín por parte de Nono.

88 E. Livrea y D. Accorinti, «Nonno e la crocifissione», *Studi Italiani di Filologia Classica* 6 (1988) 277 ss.

vez los nudos desatados de nuevo (παλίλλυτα δεσμα) de la cabeza y desnudaron sus miembros del velo que era su pesada cadena (βαρύδεσμον καλύπτρην)». Recordamos que en el pasaje del sudario de Cristo se menciona dos veces este adjetivo referido a los nudos: la segunda mención es clave, cuando el poeta dice que Cristo vuelve de entre los muertos y asciende al cielo «desembarazándose de los nudos desatados de nuevo (παλίλλυτα δεσμά) de la muerte inexorable». Παλίλλυτος («de nuevo libre»), alude, en fin, a la resurrección, como se ve en sus muchas apariciones en las *D.* donde sirve para calificar los hilos de las Moiras (παλίλλυτα νήματα Μοῖραι, *D.* 12.139)⁸⁹ cuando tras la muerte de Ámpelo se dice que vivirá para siempre transformado en vid, apareciendo en otros contextos de salvación dionisiaca, como en el catarismo de Sémele, que tras morir es elevada al cielo (ira de Hera 8, 408) o en las descripciones del telar de Afrodita (24, 251) o del cosmos por parte de Helios (38, 243)⁹⁰.

Es este sentido alegórico y metafórico lo que nos permite comprender poéticamente la resurrección a través de la minuciosa descripción del sudario de lino y de su adjetivación común al otro poema. En las *D.* también se habla de las vestimentas de lino con un sentido sobrenatural: las palabras usadas por Nono se corresponden con las que hemos mencionado en la *P.* Nono usa varias palabras para designar el sudario como hemos visto, algunas dominio de la lengua usual (κάλυμμα y καλύπτρη; Τελαμῶν, χιτῶν, que aparece con mucha frecuencia en las *D.*)⁹¹, otras siguiendo el evangelio. En las *D.* túnicas, telares y vestidos designados con estos términos reflejan cuadros cosmogónicos, con símbolos astrológicos: Heracles «el de la túnica constelada» (o Astroquítón), en *D.* 40, la túnica que teje Afrodita en *D.* 25.384-412, Perséfone en *D.* 6 o Harmonía en *D.* 41, que profetizan acontecimientos divinos (en una escena que se podría comparar con la tradición coetánea de los telares coptos). Más signicativa es la única aparición en las *D.* de ὀθόνη, que en 11.505 se usa referida al paño de vendas de lino que envuelve las formas de una de las Cuatro estaciones, el Otoño, estación que simboliza a Baco y que reclama su llegada como salvador de la humanidad (*D.* 12). El lino, producto típicamente egipcio y de uso extendido desde antiguo para envolver cadáveres, es elogiado en las *D.*, donde aparece con aplicaciones versátiles: desde red de caza (9.266) o vela para los barcos cuando se inventa la navegación en Tiro (40.455) hasta vestimenta para purificación del impuro indio Morreo (35.197). Destaca el pasaje de *D.* 5.247-8 en que aparece entre el catálogo de los inventos de Aristeo, héroe sanador que ejecuta alguna resurrección notable en el poema y *protos heurètes* de la apicultura. Aristeo se viste con un manto de lino «de la cabeza a los pies» (Καὶ λινέαις ἀψῖσι πολυπλέκτοιο χιτῶνος / γυῖα περισφίγγας ὄνυχων ἄπο μέχρι κομᾶων)», como Lázaro.

Finalmente, en cuanto al posible conocimiento por parte de Nono de las reliquias, que han sugerido audazmente Livrea y Accorinti en 1987 y 1988, y que en 1996 el último autor ha matizado con más prudencia, se trata precisamente uno de los argumentos para sustentar la identificación de Nono con el obispo de Edesa, que parece más bien endeble. Se alude también a la crucifixión de Cristo, de la que Nono habla menciondo tres clavos (*P.* 19, 91-97)⁹², uno en cada mano (πεπταμένας ἐκάτερθε σιδηρεῖω τινὶ δεσμῶ / χεῖρας : «las manos desplegadas

89 Usado posteriormente por Juan de Gaza 2.190.

90 Otros casos son La cola del dragón con el que lucha Cadmo en 4, 415 o las correas que atan a las bacantes apresadas por Penteo se desatan solas en 45, 276.

91 I, 198; III, 2; V, 9; VI, 37; XIII, 308; XV, 53; XV, 149; XVII, 21; XXII, 200; XXIII, 110; XXIII, 140; XXV, 149; XXVI, 254; XXVIII, 142; XXXIII, 241; XXXV, 157; XXXVII, 618; XXXVII, 663; XXXIX, 247; XL, 352; XLI, 177; XLIII, 117.

92 E. Livrea, «Il Poeta ed il Vescovo» *Prometheus* 13 (1987), 120-122.

con un nudo de hierro en cada una») y uno sobre los dos pies (μη̄ τετορημένον ὀρμη̄ / ποσσὶν ὀμοπλεκέεσιν: «con los pies taladrados por un solo golpe»), imagen muy poco usual, en la iconografía hasta el siglo XIII y coincidente con la Síndone de Turín. Nono sería así el primer autor en mencionar la imagen de la crucifixión con tres clavos⁹³. En todo caso, no podemos excluir su conocimiento de alguna de las muchas reliquias que circulaban por el Oriente de imágenes de Cristo en paño⁹⁴ o el uso de algún comentario o *ekphrasis* pormenorizado⁹⁵. Nos interesa más destacar aquí la técnica alegórica de Nono, con interés por el sudario de lino como símbolo de salvación, y su coincidencia con esa teología sincrética tardoantigua que parece común a sus dos obras.

4. HACIA UNA NUEVA TRADUCCIÓN DE LA P

Este trabajo previo, de reflexión crítica y metodológica, sobre las actitudes estéticas, religiosas y filosóficas que conlleva la compleja obra de Nono es enormemente necesario para emprender un análisis serio y una traducción de la *P.* como la que es deseable esperar. Todas las referencias citadas y los ejemplos cruzados han contribuido a crear perplejidad en los intérpretes de la obra cristiana de Nono que tratan de amoldarla a los cánones de la literatura teológica de su época, tanto como a los de la obra mitológica, que la explican exclusivamente en clave de tradición clásica⁹⁶.

Estos ejemplos pueden contribuir a una nueva visión de la *P.* con vistas a una traducción en la que ya no se considere que el poeta pretende aleccionar a los cristianos o a los paganos⁹⁷. En el intertexto de Nono, los protagonistas de ambas obras parecen en muchas ocasiones (como en los pasajes sobre la salvación) perfectamente intercambiables. No es, pues, necesario indagar en teorías acerca de la identificación de Nono y agotar la llamada «cuestión noniana» en dilucidar si el autor era cristiano o pagano, o si se convirtió en un momento de su vida. Sin duda el problema principal es que los investigadores que han tratado la *P.* no han estudiado la *D.* y viceversa. Así, como paso siguiente a esta interpretación de Nono, pretendemos emprender una traducción y comentario de la *P.* desde estas premisas metodológicas y una cierta apertura mental, al menos la que proporciona haber estudiado el otro poema⁹⁸. Es la única manera de ofrecer una exégesis válida de este autor, habida cuenta de los cruces como los que hemos ejemplificado en su obra, sobre todo en la *P.* El pensamiento post-alejandrino, especialmente el Neoplatonismo, y el sincretismo religioso de la antigüedad tardía, además de procurar las claves para la comprensión de

93 J. Blintzer, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952, citado *apud* E. Livrea, «Il Poeta...», pág. 120, n. 60.

94 Por otra parte, P.A. Gramaglia, en «La sindone de Torino», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 24 (1988) 524-568 ha demostrado que no hay mención antigua en época de Nono de ninguna reliquia de paño o lino en la zona de Siria, y que la famosa imagen edesena podría tratarse de un retrato de Cristo.

95 Para un análisis más detallado, cf. D. Hernández de la Fuente, «Testimonios sobre el Sudario de Jesucristo en la Paráfrasis al Evangelio de San Juan de Nono de Panópolis» en J.M. Rodríguez Alamenara e I. Villar Revilla (Eds.). *Oviedo: Relicario de la Cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*, pp. 599-610. Ayuntamiento de Oviedo, Asturias, 2009, pp. 675-690.

96 Cf. F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome I: Chants I-II, Les belles lettres, París 1976, p. xiii, n 3, o P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Adosa, Clermont-Ferrand 1991, p. 309.

97 F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XVIII: Chant XLVIII, Les belles lettres, París 2003, pp. 94.

98 Siguiendo opiniones como la de J.J. O'Donnell, «The Demise of Paganism», *Traditio* 35 (1979), 45-88, n. 150.

este ambicioso proyecto parafrástico, funcionan como marco intelectual de la obra de Nonno. El trasfondo filosófico es sin duda una clave para las futuras interpretaciones globales de la poesía nonniana: alguna contribución propone que el modelo literario para las *D.* y la *P.* era el poema de Parménides, cuyas dos partes (*areté* y *doxa*), también aparentemente incompatibles, forman un todo, y que, del mismo modo, las *D.* y la *P.* corresponderían a un proyecto unitario⁹⁹. Sin embargo, creemos que es en el modelo metafísico, ético y estético del Neoplatonismo el que impregna totalmente la obra de Nonno y el único que permitiría una interpretación global como la que esbozamos aquí y proponemos para la *P.* en un futuro trabajo de traducción y comentario.¹⁰⁰

Finalmente, hay que reparar en la importancia histórico-cultural de la *P.* cuando se contempla emprender un nuevo trabajo de traducción y comentario, teniendo en cuenta la perspectiva histórica en el contexto del cristianismo oriental de la antigüedad tardía. En definitiva, y aunque en la tradición filológica ha sido costumbre estudiar las dos obras de Nonno por separado y en dos ámbitos diferentes de comparación histórico-filológica (el pagano y el cristiano), la investigación actual debe proponer un estudio crítico y exegético de la *P.* a través del trabajo sobre el texto y su tradición pero también, contestando los puntos de vista más tradicionales de la crítica, al compararla con su *magnum opus* mitológico, las *D.* No cabe ya estudiar ambas obras como producto de una conversión o apostasía del poeta¹⁰¹, sino que es hora de proponer una visión de la *P.* de Nonno que no solo tenga en cuenta su trasfondo cristiano sino que abarque también los aspectos coincidentes con las *D.* y con la tradición épica y mitológica pagana. Una nueva interpretación, así, puede ser elaborada con ocasión de una nueva traducción y comentario del poema cristiano, desde una comprensión más profunda de lo que significa la técnica parafrástica y alegórica de Nonno, y de la coincidencia consciente de algunos pasajes de la *P.* con las *D.*, con la contaminación de temas paganos en el *Leitmotiv* de la salvación después de la muerte y en las diversas aplicaciones del pensamiento neoplatónico —de la metafísica a la estética— dirigidas a la visión global de la divinidad que propone el poeta de Panópolis.

99 E. Floyd, «The traditional poetic context of Nonnos», en M.A. Prost, *Nonnos of Panopolis. The Paraphrase of the Gospel of St. John*, The Writing Shop Press, Ventura (California) 2003, pp. 223-236.

100 Cf. las contribuciones de D. Hernández de la Fuente «The One and the Many and the Circular Movement: Neo-Platonism and Poetics in Nonnus of Panopolis», en Id. (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Cambridge Scholars Pub., Newcastle, 2011, 305-26 y «Neoplatonic Form and Content in Nonnus», en K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin (en prensa).

101 En el epílogo a su novela sobre Nonno, la estudiosa nonniana M. Riemschneider apunta «Niemals hätte ein Christ die *Dionysiaka* schreiben können». Esta es *communis opinio* entre la crítica moderna, cf. M. Riemschneider, *Im Garten Claudias*, Prisma-Verlag, Leipzig 1970, p. 210. Cf., por ejemplo, H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis» *Philologus*, 89 (1934), 320-333, contra Rohde, Christ-Schmid, Geffcken y Golega, que piensan que Nonno pudo haber escrito las *D.* siendo cristiano, aduciendo los ejemplos de Claudiano, Draconcio y Ausonio.

